



Cahiers d'Asie centrale

13/14 | 2004

Gestion de l'indépendance et legs soviétique en Asie centrale

L'islam en héritage : nouvelle approche d'une problématique persistante, entre résistance participative et acculturation passive

Catherine Poujol



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/360>

ISSN : 2075-5325

Éditeur

Éditions De Boccard

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2004

Pagination : 199-214

ISBN : 2-7449-0444-9

ISSN : 1270-9247

Référence électronique

Catherine Poujol, « L'islam en héritage : nouvelle approche d'une problématique persistante, entre résistance participative et acculturation passive », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 13/14 | 2004, mis en ligne le 23 avril 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/360>

L'islam en héritage : nouvelle approche d'une problématique persistante, entre résistance participative et acculturation passive

Il ne fait pas de doute que le XX^e siècle a induit un nombre considérable de transformations dans l'islam centrasiatique. Il a, semble-t-il, prolongé en l'étoffant le choc frontal du colonialisme russe, responsable de l'essentiel des ruptures qui ont modifié "l'outillage mental"¹, la psychogenèse et la sociogenèse² des populations concernées.

Toutefois, il faut essayer de sortir des impasses théoriques et idéologiques dans lesquelles la recherche occidentale se débat depuis la fin de l'URSS à propos de son analyse des problématiques présentes et futures en Asie centrale post-soviétique, analyse pour laquelle les événements du 11 septembre 2001 jouent un rôle encore plus réducteur.

Les considérations qui suivent constituent l'architecture d'un projet de recherche engagé sur plusieurs années et dont on présentera ici les prémisses, avec une première partie de réflexions théoriques et une seconde qui tentera d'avancer quelques conclusions.

Étudier la réalité musulmane actuelle à travers le prisme de son héritage historique récent (et plus ancien) et l'appliquer à une Asie centrale déclinée en cinq États indépendants est une entreprise difficile. Celle-ci invite à repenser les concepts et la validité des grilles de lecture utilisées jusqu'alors. Elle nécessite un travail de déconstruction d'un passé parfois opaque qu'il faut débarrasser de ses présupposés idéologiques. Pour ce faire, le circonscrire aux trois dernières ruptures les plus décisives pour la compréhension du présent : celle de la colonisation, de la Révolution de 1917 et de la dislocation de l'URSS en 1991, semble une démarche productive.

Le but de cet article est donc de proposer un cadre de réflexion pour appréhender l'islam des zones sédentaires de l'Asie centrale méridionale (puis ultérieurement du reste de la région) dans sa trajectoire spécifique et ses développements actuels pour, à terme, suggérer une évaluation prospective. Il s'agira, à travers une approche croisée des méthodologies et des expériences

disponibles³, de mettre en évidence les soubassements politiques, éthiques, culturels et psychologiques d'une société en mutation constante, selon une multitude de "temps singuliers" par-delà de fortes accélérations récurrentes.

La problématique générale sous-tendant cette étude, qui intéresse un nombre croissant de spécialistes mais qui n'en demeure pas moins complexe dans sa réalisation, est la suivante : comprendre les mécanismes qui ont permis à l'islam centrasiatique de préserver ses fondements et ses valeurs dans un contexte de profondes transformations et d'intériorisation allant jusqu'à l'occultation du rapport au sacré, contexte globalement défavorable car ouvertement hostile au fait religieux, par-delà quelques périodes de cooptation et d'accalmie. Il conviendra de garder comme postulat de base la recommandation parfaitement adaptée au cas centrasiatique d'Ernest Labrousse selon laquelle « sur l'économie retarde le social, sur le social, le mental ».

Profitant de l'accès à de nombreuses sources nouvelles et de l'exploitation de gisements documentaires délaissés jusqu'alors⁴, il s'agit donc de réexaminer les connaissances et les concepts que nous avons sur les décennies soviétiques. Ceci afin d'asseoir notre réflexion sur la réalité de ce que fut la société civile d'Asie centrale dans sa diversité et son "épaisseur idéologique" et non sur les mythes que la propagande soviétique ou la contre-propagande occidentale ont véhiculés jusqu'à nos jours à son propos. Ceci devrait permettre, à terme, de mesurer la prégnance de l'héritage soviétique dans l'évolution de l'identification à l'islam en Asie centrale.

Une telle approche mobilise les multiples sources qui irriguent l'histoire des mentalités telle qu'elle a été définie par Jacques Le Goff dans son article « Les mentalités, une histoire ambiguë »⁵ : l'anthropologie (sociale, religieuse, politique, médicale), la sociologie, l'ethnologie, la psychologie sociale (notions de comportements, d'attitudes, études de la marginalité, de la déviance, de la pathologie sociale de l'irrationnel, de la criminalité), voire "l'archéopsychologie", encore différente de *L'archéologie du savoir*⁶, de l'histoire culturelle, religieuse, sociale, de l'histoire des idées et de la linguistique, l'historiographie et la psychanalyse⁷, toutes ces sources devant être interrogées sur le mode synchronique ou diachronique selon les circonstances.

Cette posture impose de mettre en chantier la construction d'une "grille d'explications opératoires"⁸ pour appréhender une société qui fonctionne à plusieurs niveaux pouvant être contradictoires et à propos de laquelle l'histoire des mentalités semble la plus à même de fournir des réponses, là où buttent les autres démarches de sciences humaines parfois trop repliées sur elles-mêmes. Elle se situe, comme l'indique Le Goff, « au point de jonction de l'individuel et du collectif, du temps long et du quotidien, de l'inconscient et de l'intentionnel, du structurel et du conjoncturel, du marginal et du général. »

Elle comprend nécessairement le catalogage de "l'outillage mental" dont dispose la société sédentaire du Turkestan, puis des Républiques Socialistes Soviétiques qui en ont dérivé, afin de reconstituer l'ensemble des traits majoritairement partagés : ce que Tamerlan et le dernier de ses soldats ont

en commun ou Staline et le dernier des éleveurs de vers à soie de la vallée de Ferghana ont de semblable.

En d'autres termes, il s'agit de reconstituer l'ossature d'une mentalité ou des mentalités en présence ou en co-présence selon R. Koselleck, « l'inventaire des documents qui témoignent de sentiments et comportements paroxystiques ou marginaux qui, par leur écart, éclairent sur la mentalité commune » (J. Le Goff), auxquels on ajoutera la problématique de l'acculturation en s'interrogeant sur les processus à l'œuvre en Asie centrale : intégration des cultures, assimilation, syncrétisme ou disjonction⁹.

Faire l'étude de "l'outillage mental centrasiatique" au terme des trois ruptures de la modernité – coloniale, soviétique, post-soviétique – est certes un préalable indispensable, mais qui requiert du temps et de l'énergie. Une telle étude constitue la phase préliminaire à toute réflexion innovante autour de la question de l'islam. Elle permet d'élaborer un corpus de représentations, de notions, de lieux communs, d'affects et d'impulsions qui ont assuré, en leur temps, la cohérence d'une société donnée. Ceci en lui ajoutant le repérage de leurs lieux et moyens de production, des systèmes partiels qu'ils contiennent sous forme de modèles actifs (venant de l'élite ou des simples citoyens) et leur devenir, ainsi que les conceptions de l'espace et du temps qui s'y rattachent.

Dans les trois cas, cette étude impose l'évaluation de l'interaction entre le système des croyances, celui des valeurs, et de leur réaction à la pression conjoncturelle du pouvoir et de la modernité. Autrement dit, elle interroge le degré d'amalgame entre « l'imaginaire politique et social islamo-local » disponible dans un temps circonscrit (colonial, soviétique, post-soviétique) en un lieu précis (zones urbaines, rurales, oasis, steppes...) et les attributs exogènes de la modernité (politiques, juridiques, économiques, culturels...), qui peut aboutir éventuellement à la « réappropriation de la modernité dans une identité retrouvée. »¹⁰

Elle doit prendre en compte les périodes de ruptures, de persistance et d'intrusion du "temps ancien" dans le "temps nouveau". Cela équivaut, à terme, à envisager l'islam centrasiatique dans son mouvement, ses transformations, suivant la succession des générations, mais également ses phases d'acculturation, de préservation et d'immobilisme, de "lenteur" et de récurrence. Elle doit aussi se bâtir à partir de la notion d'"inertie", force historique capitale, et de préservation des valeurs, sachant que « la mentalité est ce qui change le plus lentement. » Les hommes se servent des machines qu'ils inventent en gardant les mentalités d'avant, les automobilistes ont un vocabulaire de cavalier, dit encore Le Goff, en se demandant « quand se défait une mentalité, quand en apparaît une autre ? »

Ce qui semble certain, c'est que le changement de mentalité ne correspond jamais à la rupture ponctuelle imposée par le changement politique. La mentalité turkestanais traditionnelle a perduré longtemps après la Révolution russe, la mentalité soviétique persistera sans doute bien après l'accession à l'indépendance.

I. Vers une mise en cause des idées reçues

Dans un souci d'installer un questionnement sur des bases renouvelées, il semble utile de soumettre à la critique une série de postulats qui "encombre" notre lecture de la période soviétique, chacun ayant leur cadre d'étude privilégié. Nous en avons identifié sept, mais il y en a d'autres. Ces postulats placent aujourd'hui l'héritage soviétique sous "tutelle idéologique". Comme pour tout problème d'héritage, il convient d'effectuer des "recherches en paternité", ceci afin de clarifier et d'authentifier les persistances et les transformations qui sont le propre des sociétés concernées.

1. Le pouvoir soviétique a la paternité de toutes les ruptures subies par le Turkestan. En particulier en ce qui concerne la territorialisation et la sédentarisation des tribus nomades, le découpage administratif, la volonté de casser les traditions jugées contraires à la russification, la lutte politico-linguistique contre toute idée de langue turcique unitaire, la lutte politique menée à l'encontre de l'islam, les revendications d'égalité de la femme (cadre d'étude : 1880-1928).

Proposition contraire : la plupart des grandes ruptures qui ont touché l'Asie centrale et en particulier le Turkestan, ont été initiées par la colonisation russe. L'irruption en terre musulmane d'un pouvoir infidèle n'ayant nullement l'intention de se convertir à l'islam (hormis quelques-uns de ses représentants au cours du XX^e siècle), constituait une première atteinte frontale à la souveraineté territoriale du Dar el-islam ce qui, traduit en terme éthique, signifie la pureté¹¹ ou la sacralité de la terre turkestanaise. Les politiques administratives, culturelles, économiques tsaristes avec leurs attributs respectifs de modernité ont complété l'alchimie d'un "premier conditionnement" des populations turkestanaises à l'Altérité pour tous, une première forme d'« expérience particulière de la défaite » (Koselleck) pour certains. Ceci a vraisemblablement facilité la tâche de ceux qui, durant le XX^e siècle, ont cherché à construire "l'homme nouveau" en Asie centrale.

À cela, s'ajoute le fait que la politisation d'une frange même réduite de l'intelligentsia locale (les djadides en particulier) a également contribué, par ses revendications de réforme, de modernisation et d'égalité, à "préparer le terrain" aux futurs Bolcheviks. Les premières réponses aux interrogations suscitées par les innovations technologiques apportées par les Russes (le chemin de fer, la photographie, le cinématographe, l'éclairage électrique ...) furent proposées par les djadides aux ulémas conservateurs et ce, bien avant la Révolution de 1917.

2. La formation des nations d'Asie centrale se confond avec celle des frontières d'État-nation façonnées par le pouvoir soviétique entre 1924 et 1936 (avec quelques réaménagements après la Seconde Guerre mondiale) afin de "diviser pour régner" (cadre d'étude : 1880-1991).

Proposition contraire : le caractère construit, volontariste et artificiel des frontières est attribué par raisonnement inductif aux nations elles-mêmes qui, malgré leurs transformations au cours du XX^e siècle (simplification de la carte ethnique par suppression de nombreux groupes et tribus et amalgame à la nation éponyme), n'en sont pas moins héritières de souches autochtones anciennes. Les nations ne sont pas aussi neuves et artificielles que les frontières dont elles ont héritées. On trouve dans les sources historiques pré-coloniales et coloniales des mentions nombreuses des ethnonymes repris par les idéologues soviétiques pour mettre en œuvre un découpage qui avait été précédé de bien d'autres réalisés par les fonctionnaires tsaristes et dont la dernière version semble convenir, par-delà quelques revendications localisées, aux nations indépendantes qui en bénéficient aujourd'hui.

La modernité soviétique a consisté à appliquer à un territoire pluriethnique, pluriconfessionnel (par-delà une majorité de turcophones musulmans) un découpage frontalier conçu comme le plus cohérent possible (zone sédentaire ouzbèke et tadjike, zone désertique turkmène, zone steppique kirghizo-kazakhe). Puis, un modèle d'État importé¹² de type européen a été plaqué sur une société profondément agraire, patriarcale et traditionnelle, à l'intérieur de limites administratives n'étant en rien conçues, avant 1991, comme des frontières internationales.

Ce schéma exogène qui répondait à des impératifs de gestion et de développement peu pertinents en regard des préoccupations locales a poursuivi la logique de ses objectifs idéologiques pour culminer dans le tracé frontalier de la vallée du Ferghana, hautement conflictuel dès les années 1920. Ne concevoir ces découpages que comme l'illustration du cynisme soviétique, en oubliant qu'une première territorialisation des pasteurs kirghizes avait été pratiquée par les autorités tsaristes et qu'il s'agissait aussi de donner à chacune des trois républiques concernées, le Kirghizstan, l'Ouzbékistan et le Tadjikistan, un sud ou un nord, en d'autres termes, un accès à l'eau du cours supérieur du Syr-Daria pour permettre le développement de l'irrigation, est une grave erreur d'appréciation historique.

3. L'idéologie soviétique, à travers l'un de ses instruments, la législation adoptée à la fin des années 1920, est la cause unique des dommages subis par l'organisation familiale et les structures psychiques des individus ayant vécu des transitions brutales (cadre d'étude : 1928-1943).

En d'autres termes, l'URSS serait devenue, au bout de quelques décennies, un État de droit. Le pouvoir soviétique aurait été aussi fort que son dogme. La juridiction mise en place aurait été entièrement appliquée à la société et acceptée en pratique. La propagande du pouvoir, relayée par des médias cen-

surés et accompagnée par une répression systématique de tous les éléments jugés socialement néfastes aurait éradiqué toute “survivance religieuse” et, selon le terme consacré, toute déviance politique.

Proposition contraire : la législation soviétique a voulu améliorer le statut des femmes, relevant l’âge du mariage et requérant le consentement de la fiancée. Si l’organisation familiale a été modifiée (abolition du voile, *parandja* et *tchachvan*, interdiction de la polygamie, de la claustration des femmes, du lévirat, de la répudiation), il faut aussi y voir l’impact de la modernité, de la culture occidentale et des phénomènes d’acculturation portés par des systèmes économiques ne souhaitant pas se priver du travail de la moitié de la population.

Malgré cela, on doit remarquer le poids relatif et persistant de la charia et des représentations mentales liées à l’islam dans les États où elle a été abolie par l’effet d’une révolution ou d’un changement complet de pouvoir comme en Turquie républicaine. Dans le cas de l’Ouzbékistan, on observe que certaines traditions ont été partiellement maintenues (les mariages arrangés, les mariages temporaires, le prix de la fiancée – dot ou *kalym*). Les groupes de solidarités ont été soit préservés, soit recréés (solidarités horizontales et verticales de type *açabiya* arabe).

Ceci pose la question du caractère conservatoire du système politico-social soviétique et de l’originalité des musulmans d’Asie centrale, qui ont pendant des décennies pratiqué un islam sans charia et sans transmission “socialement légale” du savoir religieux, dans des conditions “d’abus de pouvoir” d’un d’État laïc (au moins dans sa définition). Mais, il existe bien des États de ce type dans le monde musulman, ce qui impose la nécessité de mener des études comparées (avec la Turquie, d’une part, l’Irak, la Syrie, le Yémen, de l’autre). Ainsi, par-delà la spécificité des musulmans soviétiques, on pourra prendre la mesure de leur participation au mouvement général qui a touché l’islam mondial au long du XX^e siècle.

4. *Le stalinisme a été perçu et est aujourd’hui repensé uniquement comme une “tyrannie injuste” [zolm] par les musulmans d’Asie centrale, intellectuels ou non (cadre d’étude : 1924-2003).*

Proposition contraire : il y a eu une forme d’adhésion sociale au stalinisme, Staline ayant été perçu comme le chef incontestable et donc incontesté de l’État soviétique, voire l’objet d’un culte quasi religieux. Les répressions staliniennes n’auraient pu techniquement se faire sans la participation de dizaines de milliers de cadres consentants. D’ailleurs, un grand nombre de citoyens centrasiatiques regrettent aujourd’hui la poigne d’un Staline, d’autres s’affirmant proprement staliniens. De plus, la révolte contre “l’émir injuste” n’est pas autorisée en islam si, « bien que personnellement corrompu ou hypocrite, il maintient l’islamité de la communauté » (J.-P. Charnay). Il était donc légalement impossible à un croyant d’Asie centrale ou du Caucase

de vouloir assassiner Staline, qui a rétabli les représentations officielles de l'islam en 1943-1944.

Ceci n'empêche pas qu'il y ait eu diverses formes de contestation plus ou moins clandestines en leur temps. Ceci n'empêche pas non plus le discours officiel actuel qui détourne très opportunément le ressentiment conçu à l'égard d'une situation quasi coloniale imputable aux Soviétiques, en particulier aux Russes, sur un homme responsable de tous les maux : Staline, et sur une période de communion dans la souffrance collective : le stalinisme.

Si l'on part du fait que « le contraire de la tyrannie dans l'imaginaire politique islamique n'est pas la liberté, mais la justice ('adalat), l'éthique et non la démocratie est le mot d'ordre de la protestation. »¹³ À cet égard, les gouvernements actuels ont des discours éthiques (décorativement démocratisant pour le monde extérieur). Ces discours, que le monde occidental ne comprend que sous leur forme étonnamment didactique, démontrent au contraire le maintien de leur "configuration mentale islamique" par-delà la formation soviétique de leurs élites.

5. La société civile d'Asie centrale n'existait pas, elle n'aurait surgi que sur les exhortations appuyées des organisations internationales depuis l'indépendance (cadre d'étude : 1953-1985).

Tous les citoyens soviétiques suivaient les obligations sociales requises par le régime et surtout le Parti communiste (dont le nombre d'adhérents ne dépassait pourtant guère 4 à 5 % de la population). Ils envoyaient leurs enfants dans les organisations de pionniers, sans chercher à leur transmettre ne serait-ce que le minimum de leurs valeurs. *L'homo sovieticus* était sans épaisseur, sans mémoire, entièrement tourné vers la construction du socialisme. Ce qui reviendrait à nier toute histoire de la contestation en Asie centrale soviétique depuis la déstalinisation, ou encore de l'islam politique depuis les années 1970, notamment l'intervention soviétique en Afghanistan et les échos de la révolution islamique d'Iran en URSS.

Proposition contraire : la société centrasiatique, de 1945 à la *perestroïka*, était d'apparence soviétique (soviétiquement correcte), de persistance musulmane (au niveau des valeurs et des représentations). Après un certain temps de "sidération et de latence", elle a, contrairement à ce qui était prévu, préservé son identité malgré un effort considérable de transformation des mœurs et des mentalités mené par le pouvoir central. En effet, les constitutions soviétiques successives avaient laissé une place, certes formelle, mais une place tout de même, au respect de la vie privée (espace du groupe familial encore très structuré par les traditions d'autorité aux aînés, bien que transformées depuis plusieurs décennies, intégrité de la maison, code de l'honneur). S'il y a en islam une société civile indifférente à l'État, il y a eu en Asie centrale une société musulmane malgré l'État et dans l'État.

6. *La structure officielle de l'islam fondée par Staline à partir de 1943, la fameuse SADUM (Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan), était entièrement loyale au pouvoir, au service de la politique extérieure de l'URSS (cadre d'étude : 1943-1991).*

Proposition contraire : tout en donnant les gages renouvelés de sa loyauté¹⁴, cette structure a tiré parti du faible espace religieux concédé par l'État pour maintenir un islam minimaliste dans un cadre politique officiellement athée¹⁵. Elle a su convaincre les ouvriers et paysans d'Asie centrale qu'ils demeureraient musulmans même placés dans l'impossibilité d'accomplir la plupart des préceptes de l'islam, grâce à la valeur de l'intention [*niyya*] et à un système de compensation (pour la prière, le ramadan, le *hajj* ...). Il s'agissait, en quelque sorte, de réduire l'anxiété du croyant en même temps que celle du citoyen. L'enjeu était de taille car « la négation de la toute-puissance divine en islam est quasiment le seul péché inexpiable » (J.-P. Charnay). D'après le dogme, l'athéisme d'État appliqué aux sociétés d'Asie centrale condamne sans rémission le croyant à vivre en état de péché. Ce qui implique que les musulmans d'Asie centrale, extrêmement pragmatiques, ont très tôt, dès l'inscription des Russes dans leur horizon proche, mis en place des systèmes de purification pour rétablir leur dialogue avec Dieu, systèmes auxquels l'islam officiel soviétique a fortement contribué.

7. *L'islam politique, voire l'islam tout court, a resurgi en Asie centrale depuis la disparition de l'URSS en 1991 (cadre d'étude : 1973-2003).*

Proposition contraire : ce courant fortement implanté dans tout l'espace ex-soviétique possède, au contraire, une profondeur historique d'au moins trois décennies, depuis 1973, lors de la création, dans la clandestinité, à Kurgan-Tioubé, du Parti de la Renaissance Islamique (PRI). Ceci lui confère une plus grande maturité que s'il n'avait que quinze ans d'âge. Il peut aussi se prévaloir d'une meilleure assise générationnelle, d'une martyrologie (procès et internements sous Brejnev et ses successeurs, intervention soviétique en Afghanistan, guerres en Tchétchénie, au Tadjikistan). Il doit enfin tirer bénéfice de la formation éducative soviétique et de l'utilisation de ses réseaux politiques et sociaux (PC, komsomols, syndicats ...). Ce qui a permis à la communauté musulmane de perdurer en tant que telle, ce sont les règles suivantes inhérentes à l'islam : l'exception de nécessité (*lâ darûra fi'l-islam*, pas de contrainte en islam) et la constance qui fait supporter l'adversité [*çabr*], vertu fondamentale, (J.-P. Charnay). S'y ajoute le poids des traditions qui a aidé au maintien des relations familiales et communautaires.

II. Les trois phases d'une transformation sociétale : 1917-1987

Nous poursuivons notre reconstruction de l'héritage sous forme de démonstration en isolant les phases de transformations allant globalement "dans le sens du pouvoir", avant le revirement de la *perestroïka* ouvrant sur une nouvelle période. On observe ainsi trois phases dans la mutation de l'islam centrasiatique depuis la rupture de la Révolution de 1917 jusqu'à sa résurgence durant la *perestroïka*. Ces phases sont cohérentes, tant du point de vue des populations autochtones que du pouvoir central chargé de les encadrer. Il est à noter qu'elles sont aussi discernables pour la rupture coloniale : 1. sidération post-traumatique 2. latence-refoulement 3. acculturation, rétractation.

1. La période allant de 1917 à 1928 révèle une phase de "sidération post-traumatique" au sein des sociétés musulmanes d'Asie centrale. Hormis les défenseurs avérés de la Révolution bolchevique prêts à professer l'athéisme et à combattre les "survivances religieuses" de toute nature, la majorité de la population du Turkestan, attachée à sa foi musulmane, a eu du mal à ne pas voir dans les activistes soviétiques, par-delà leurs promesses d'égalité et de "droit à l'autodétermination", le prolongement du pouvoir infidèle tsariste. Malgré les mises en garde réitérées de Sultan Galiev, communiste musulman convaincu, Staline s'aliène les musulmans soviétiques par une série de mesures visant à saper les fondements économiques, juridiques, sociaux et familiaux de l'islam entre 1922 et 1928. Il s'agit de la phase d'action idéologique et de stabilisation du pouvoir bolchevique. Elle va de l'épreuve de la guerre civile, du communisme de guerre à la révolte des basmatchis¹⁶, incluant la Grande Démarcation territoriale débutée en 1924, le *hujum*, la latinisation des alphabets en 1926, l'interdiction de la chariat, des biens *waqf*, de la polygamie.

2. La deuxième période qui va de 1928 à 1942 peut s'appréhender comme une phase de latence et de refoulement. Elle coïncide avec la collectivisation, le lancement du premier plan quinquennal, la sédentarisation des nomades, la répression stalinienne. Elle est marquée par la manipulation effective de "l'outillage mental" des populations des républiques socialistes d'Asie centrale dans le sens d'une restriction des productions et des formes sensibles et culturelles. Elle doit être analysée à l'aune des processus de transmission et d'appropriation des savoirs et des valeurs¹⁷.

3. Une troisième période, de 1945 à 1987, peut être qualifiée de phase d'acculturation au modèle soviétique, de rétractation de l'*homo islamicus* vers un ritualisme minimaliste. C'est aussi une phase de résistance passive généralisée, de dépolitisation, mais aussi de passage à l'action pour une mino-

rité d'opposants issus des nouvelles générations de l'après-stalinisme. Elle correspond à la reconstruction sociale entamée à l'issue de la Seconde Guerre mondiale et à la mise en place d'élites locales "durables" confortées par des réseaux de solidarité.

Elle constitue sans doute le creuset du véritable "*homo islamo-sovieticus*", tel que les islamologues et les sociologues soviétiques eux-mêmes l'ont mis en évidence dans les années 1980 et contre lequel les tenants de la réislamisation par le bas dirigeront leurs critiques après la proclamation des indépendances. C'est également durant cette phase que se mettent en place les éléments sous-jacents de l'échiquier des sensibilités islamiques soviétiques, notamment à partir du début des années 1970. La date charnière est toutefois 1979. Plus que la véritable naissance de l'islam politique en URSS, cette date marque la réouverture de l'islam soviétique au monde extérieur.

Cette tendance numériquement peu significative, mais politiquement affirmée, même dans la semi-clandestinité jusque dans les années 1980, s'amplifiera à la mesure de sa sortie sur la scène politique de la *perestroïka* sous la forme des différents partis, mouvements, et groupements islamistes ou fondamentalistes, tels les protagonistes de la guerre civile du Tadjikistan.

III. Des postures de résistance participative ou d'acculturation passive ?

Cela conduit à tenter d'appréhender les facteurs de résistance à l'acculturation produite par les pratiques du pouvoir soviétique à l'encontre des sociétés d'Asie centrale. On pense ici aux comportements de résilience¹⁸ sociale, comportements binaires qui allient le maintien des traditions et la participation sociale (que nous nommerons "résistance participative"), qu'elle soit par conviction ou opportunisme. On pense également à ce que les adeptes du soufisme naqchbandi nomment la "retraite en société" [*khalwat dar anjoman*¹⁹] et enfin aux passages à l'acte individuels ou collectifs (générationnels) qui correspondent aux trois phases mentionnées.

À travers ces trois phases, il faudra observer une palette de processus divers et parfois contradictoires qui ont tous pris un certain temps et n'ont pas forcément été menés à leur terme préalablement envisagé. Ces processus vont de la rétractation autour d'un "noyau identitaire minimal" à la participation sociale soviétique encouragée par le discours de conciliation des structures officielles (Direction spirituelle), en passant par des phénomènes de double affiliation : musulmane conservant une pratique restreinte, discrète et soviétique d'apparence sécularisée.

À cet égard, il s'agira de mesurer la portée de cette étonnante tentative des grands muftis de la Direction spirituelle d'Asie centrale et du Kazakhstan, relayée par quelques idéologues soviétiques tel Nugman Achirov, de concilier islam et communisme. En effet, voulant convaincre les citoyens d'Asie centrale qu'ils pouvaient être aussi bien au service de la société soviétique en

contribuant à la construction du socialisme sur terre que de leur foi musulmane en préparant leur passage au paradis dans l'au-delà, ont-ils manifesté une volonté implicite de "sauver l'essentiel" dans un cadre séculier peu propice ? Ou bien n'ont-ils démontré qu'une scrupuleuse collaboration avec le pouvoir ? Ont-ils permis d'apaiser une société plongée dans l'anxiété du renoncement à la pureté religieuse sous la pression politico-sociale imposée par le système soviétique ou n'ont-ils fait que protéger leurs propres intérêts d'hommes de pouvoir privilégiés ?

Quoi qu'il en soit, il semble qu'il ne faille pas minimiser leur rôle dans la pérennité d'un islam soviétique même dogmatiquement "escamoté". Pour qu'une pratique religieuse puisse se réamorcer comme ce fut le cas à partir de la *perestroïka*, (quoiqu'en disent les nouveaux pratiquants qui prêchent le retour au "vrai islam"), il faut bien qu'elle n'ait pas totalement perdu ses racines et ses filiations, malgré les graves secousses historiques du XX^e siècle et les répressions qui ont décimé les rangs des chefs charismatiques politiques et religieux.

Pour que des intellectuels formés par le marxisme léniniste puissent, au moment de la *perestroïka*, fonder des mouvements alternatifs ou des partis (dont les mots d'ordre de purification de la terre, de la culture et de justice contre la tyrannie – un certain nombre de mouvements portant d'ailleurs le nom de "justice" – sont intrinsèquement musulmans) J.-P. Charnay), il faut bien qu'il y ait eu préservation des valeurs à l'intérieur d'un autre système de valeur. Il faut aussi qu'il y ait eu des vecteurs du sentiment religieux, non pas simplement en terme de fournisseurs de rites, tels les "mollahs parallèles" (thèse empruntée aux idéologues soviétiques par A. Bennigsen et C. Lemerrier-Quelquejay²⁰). Il faut qu'il y ait eu des transmetteurs d'idées nouvelles, même discrètement.

On sait désormais que c'est par le biais de quelques imams soviétiques sortis de l'Institut supérieur Imam al-Boukhari qui, seuls, avaient le privilège durant l'époque Brejnev de poursuivre des études savantes à l'université al-Azhar du Caire ou au Yémen, que les idées fondamentalistes sont venues une nouvelle fois²¹ ressourcer la réflexion religieuse en Asie centrale, notamment dans la vallée de Ferghana. Acteurs paradoxaux, à double entrée pour certains d'entre eux : au service de l'islam socialiste soviétique à l'aller, diffuseurs de la posture fondamentaliste au retour, ils ont été perçus en temps réel par les idéologues soviétiques chargés de la question musulmane et ont négocié avec les autorités centrales, en bonne et due forme.

En effet, on sait aujourd'hui que le pouvoir soviétique, après l'intervention en Afghanistan et la Révolution iranienne de 1979, était totalement engagé dans la lutte contre la politisation de l'islam d'une part (surtout au Tadjikistan et au Kirghizstan, à travers les procès de "fanatiques" et "saboteurs du régime socialiste") et les courants fondamentalistes de l'autre qui agissaient notamment dans la vallée de Ferghana. Plusieurs militants islamistes dont certains occupent des fonctions officielles au Tadjikistan actuel ont passé des années

dans les prisons sibériennes et en relégation. De sérieux accords tactiques avaient été passés également avec les autorités de l'islam officiel qui avaient, elles aussi, intérêt à ne pas perdre leur emprise sur leurs concitoyens.

D'ailleurs, de multiples preuves abondent aujourd'hui dans le sens d'une première "globalisation de la revendication islamiste" dès 1973, perceptible au sein de la société soviétique, plus particulièrement en Asie centrale (notamment au Tadjikistan), zone proche et concernée par les événements d'Iran et d'Afghanistan. Cette première "sortie de l'islam soviétique" de son espace-temps "d'enclavement politique" ne signifie toutefois pas qu'il avait jusqu'alors uniquement évolué en vase clos²².

Bien que coupé du reste du monde musulman de 1930 à 1945 environ, l'islam centrasiatique a connu une évolution similaire à celle qui s'observe dans les pays musulmans ayant été soumis au choc de la colonisation et à celui de la modernité (en même temps ou avec un décalage). Il n'est donc pas étonnant qu'il ait généré, comme ailleurs, sa propre mouvance islamiste, issue des générations éduquées mais au chômage (cette frustration des classes moyennes que les militants islamistes utiliseront en la magnifiant pour revaloriser l'image de soi des "laissés-pour-compte"), non pas en réaction à la modernisation, mais comme produit de cette modernisation (O. Roy). Il n'est pas étonnant non plus qu'il ait généré ses propres souches de fondamentalisme, phénomène récurrent dans l'histoire du monde musulman.

La question fondamentale qui taraudait la société turkestanais à la veille de la Révolution de 1917 était, entre autres, celle de sa perte de "pureté religieuse" au profit d'un pouvoir "infidèle" représentant une culture qui n'avait nullement l'intention de se convertir à l'islam ni de s'acculturer au modèle local, phénomène jusqu'alors inconnu dans la région. C'est ce qu'on pourrait appeler le "traumatisme originel" qui introduit dans le "temps islamique" le temps et la modernité occidentale russe et, dans l'espace de sacralité religieuse, le contact permanent avec "l'infidèle".

C'est la Révolution de 1917 et la construction soviétique en Asie centrale qui achèvent la refonte complète des fondements économiques, sociaux et familiaux, provoquant un rétrécissement considérable de l'espace mental et géophysique islamique. Ce programme, même s'il n'a pas été appliqué en totalité, a constitué un "traumatisme global", imposé aux populations par une pression politique et sociale hors du commun. Il semble évident qu'il ait induit des modifications dans un "outillage mental" devenu soviétique et qu'il convient d'estimer en terme d'héritage.

La question qui se pose alors est de savoir comment, dans un contexte aussi coercitif, répressif et corrosif, la mentalité musulmane centrasiatique a perduré, même sous une forme résiduelle et « repliée dans la résistance passive identitaire, voire participative » (confusion entre islamité et ouzbékité par exemple). Comment a-t-on pu demeurer musulman dans un État officiellement athée mettant en œuvre des processus de sécularisation et de moder-

nisation des structures familiales (par ailleurs observables dans d'autres pays musulmans, comme la Turquie par exemple) ? Quelles sont les représentations mentales qui restent hors d'atteinte et par quel biais ?

Aujourd'hui, les conditions politiques, économiques, et sociales ont changé, comme va nécessairement évoluer "l'outillage mental" de sociétés insérées dans des États devenus indépendants. L'interrogation qui persiste depuis plus d'une décennie s'adresse aux pouvoirs actuels. Quels sont leur nature et leur projet face à la demande sociale concernant l'islam ? De leur réponse et de leur action dépendent la sérénité et l'apaisement psychologique, moral, économique et social de millions de citoyens, croyants ou non.

Catherine POUJOL

INALCO

cpoujol34@wanadoo.fr

RÉSUMÉ

Étudier la réalité musulmane actuelle à travers le prisme de son héritage historique récent (et plus ancien) et l'appliquer à une Asie centrale déclinée en cinq États indépendants est une entreprise difficile. Celle-ci invite à repenser les concepts et la validité des grilles de lecture utilisées jusqu'alors. Elle nécessite un travail de déconstruction d'un passé parfois opaque qu'il faut débarrasser de ses présupposés idéologiques. Pour ce faire, le circonscrire aux trois dernières ruptures les plus décisives pour la compréhension du présent : celle de la colonisation, de la Révolution de 1917 et de la dislocation de l'URSS en 1991, semble une démarche productive. Le but de cet article est donc de proposer un cadre de réflexion pour appréhender l'islam des zones sédentaires de l'Asie centrale dans sa trajectoire spécifique et ses développements actuels pour, à terme, suggérer une évaluation prospective. Il s'agira de mettre en évidence les soubassements politiques, éthiques, culturels et psychologiques d'une société en mutation constante.

Mots-clés. Asie centrale, islam, URSS, Révolution de 1917, rupture, transition, acculturation.

ABSTRACT

Islam as a legacy : A new approach on a persistent problematic, between participative resistance and passive acculturation.

It seems uneasy to study the contemporary Muslim reality through its recent (and more ancient) historical legacy and to apply it to Central Asia, which consists of five new republics. This supposes to think in a new way about the concepts and the validity of interpretations, which have been used

so far. It supposes to deconstruct a sometimes opaque past which has to free itself from its ideological presuppositions. In order to understand the present time, it seems necessary to define the past through the three main last ruptures : the colonization, the 1917 Revolution and the collapse of USSR in 1991. This article aims to propose a new framework to analyze Islam in sedentary areas of Central Asia in its specific way and its current evolution in order to propose, at the end, a prospective evaluation. We will try to highlight the political, ethical, cultural and psychological basis of a society in a permanent transformation.

Key-words. Central Asia, Islam, USSR, 1917 Revolution, rupture, transition, acculturation.

NOTES

1. Notion cruciale chez Lucien Febvre, pour lequel l'outillage mental d'une civilisation ou d'une époque comprend l'ensemble des catégories de perception, de conceptualisation, d'expression, d'action qui structurent l'expérience, tant individuelle que collective, à laquelle il faut toutefois ajouter les modalités de transmission et d'appropriation.
2. Notion reprise chez Norbert ELIAS qui soumet la « psychogenèse des comportements à une sociogenèse de l'État » dans *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 1939, rééd. 1979, traduit en français sous le titre *La civilisation des mœurs et la dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann Levy, 1973.
3. On peut déjà annoncer qu'une des motivations de cet article sera de croiser les expériences analytiques de l'école historique et anthropologique française et allemande, notamment, avec les travaux des spécialistes de l'islam du Moyen-Orient.
4. On pense par exemple à une "prosopographie du populaire" telle qu'elle est conçue par G. Ginzburg, qui utilise des matériaux épars, des bribes de la pensée populaire des ruraux et des citadins contenues dans les textes savants ou les traditions orales folkloriques pour « articuler un système de représentations du monde qui doit être déchiffré dans la singularité de son agencement intellectuel. »
5. Dans l'ouvrage en trois volumes intitulé *Faire de l'histoire, nouveaux objets*, Paris, NRF Gallimard, 1974, tome III, pp. 76-94.
6. Publié en 1974 par Michel FOUCAULT où il analyse l'organisation d'un « système de pensée qui vient recouvrir un système plus ancien dont il déplace toutes les coordonnées. »
7. Notamment dans le sens indiqué par Michel DE CERTEAU dans *Histoire et Psychanalyse*, où « la psychanalyse et l'historiographie ont donc deux manières de distribuer l'espace de la mémoire ...La première reconnaît l'un dans l'autre ; la seconde pose l'un à côté de l'autre », Paris, Gallimard, rééd. 2002, p. 87.
8. Selon l'expression de R. KOSSELLECK, dans *L'expérience de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1997. Voir aussi du même auteur *Le futur passé*, Paris, EHESS, 1990.

9. À l'instar de Nathan WACHTEL dans son article « L'acculturation », *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, vol. I, pp. 124-146.
10. ROY O., *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, chapitre 3, "Sociologie de l'islamisme".
11. Question admirablement traitée par Jean-Paul CHARNAY dans son chapitre "La phobie de l'impur" qui achève son ouvrage *Regards sur l'islam, Freud, Marx, Ibn Khaldun*, L'herne, 2003, pp. 277-316.
12. Voir BADIE B., *L'État importé*, Paris, Fayard, 1992, ainsi que l'analyse de M. SEURAT dans *L'état de barbarie* sur « une açabiyya qui a réussi » (p. 131), pour une critique post-weberienne de l'État en pays musulman. Un groupe de solidarité, en général clan ou minorité, s'empare de l'appareil d'État et en fait un instrument d'exploitation économique de la société. Un tel État est prédateur et vit de rentes ... L'analyse de Seurat s'applique parfaitement à la Syrie et à l'Irak, États laïcs en lutte contre les islamistes. L'auteur se réfère constamment à Ibn Khaldun et démontre que la place de l'État dans la configuration du Moyen-Orient n'est pas nécessairement une conséquence de la "culture islamique" mais plutôt un phénomène de type "Tiers Monde" résultant de l'importation brutale du modèle européen dans une société segmentée et non structurée.
13. ROY O., *op. cit.*, p. 24.
14. La SADUM se chargeait de la publication en plusieurs langues du périodique *Les musulmans de l'Orient soviétique*, où l'allégeance à la patrie socialiste accompagnait les informations spécifiquement communautaires : anniversaire du Prophète de l'islam, d'Imam al-Boukhari ou du grand mufti local.
15. CHARNAY J.-P., *op. cit.*, p. 279 et seq.
16. BUTTINO M., *Una Rivoluzione capovolta*, L'ancora del mediterraneo, 2003.
17. Cette remarque concernant la nécessité d'ajouter à la notion d'outillage mental de Febvre la transmission et l'appropriation qui doivent être intégrées aux usages sociaux vient de Jacques REVEL dans l'article qu'il consacre à cette question dans le *Dictionnaire des Sciences historiques* (André BURGUIÈRE (dir.), Paris, PUF, 1986).
18. Concept issu des sciences dures et forgé par la psychologie sociale américaine pour expliquer le fait de "rebondir" (sous-titre de l'ouvrage intitulé *La résilience*, de POLETTI R., DOBBS B., éd. Jouvence, 2001) après un traumatisme. Adapté à l'Asie centrale, il doit cependant perdre son caractère proprement individualiste pour s'appliquer à un corps social qui cherche à dépasser ses blessures historiques. Selon Yacoov Ro'i, la preuve de la résilience de la communauté musulmane d'Asie centrale et du Caucase est démontrée dans les travaux de A. Bennigsen et C. Lemerrier-Quelquejay par l'existence d'un islam parallèle ou non officiel prospère. Cf. RO'I Y., *Muslim Eurasia, Conflicting Legacies*, London, Frank Cass, 1995, p. 10.
19. Terme persan désignant l'attitude de retraite spirituelle intérieure tandis que l'on participe à la vie en société.
20. BENNIGSEN A., LEMERCIER-QUELQUEJAY C., *L'islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 1968.
21. Le voyageur américain E. SCHYULER avait noté la présence de groupes wahabbites dans la vallée de Ferghana à la fin du XIX^e siècle, *Turkistan. Notes of a Journey in Russian Turkestan, Khokand, Bukhara and Kuldja*, New-York, Scribner,

Armstrong and Co., 1876, 2 vols. Voir aussi BABADJANOV B. « Islam officiel contre islam politique en Ouzbékistan : la direction des musulmans et les groupes non-Hanafi », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 3, 2000, pp. 151-164.

22. POUJOL C, "Islam et mondialisation en Asie centrale, une trajectoire entre islam local et islam global", *La Pensée* n° 338, avril-juin 2004, pp. 5-21.